Uma Etnografia e o seu Propósito: Os Suruí de Rondônia

DENISE MALDI MEIRELES

No atual Estado de Rondônia vivem hoje várias sociedades Tupi que, com raras exceções, não foram estudadas por antropólogos. Betty Mindlin escolheu a região para fazer a sua pesquisa de campo, junto aos índios chamados *Suruí*, que se auto-denominam *Paiter*, e o livro aqui resenhado * é uma versão sem modificações da sua tese de doutoramento apresentada à Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.

Sem dúvida, a obra, enquanto uma etnografia, desperta curiosidade, por se tratar de um levantamento pioneiro junto a um grupo sobre o qual existiam tão escassas informações. A realização de um trabalho desse gênero oferece ao pesquisador oportunidades ímpares para a construção de modelos teóricos na tentativa de interpretação e da compreensão do *outro*.

Ao elaborar a resenha, julguei conveniente abordar cada um dos capítulos do livro, já que a autora trata de vários assuntos que, embora componham um conjunto temático, não têm entre si uma articulação teórico-metodológica. Nesse sentido, o livro abrange três temas: uma apresentação introdutória sobre a região e os aspectos demográficos do grupo; um grande capítulo que é a etnografia, propriamente dita, e três capítulos sobre a situação da FUNAI na área.

O capítulo de abertura, "Os Suruí no cenário regional", apresenta um cronograma dos massacres sofridos pelos índios com base numa documentação recente, a partir dos grandes jornais do País. O panorama da ocupação da região é traçado ligeiramente, mencionando-se os principais surtos que a impulsionaram: expedições de

* MINDLIN, Betty. *Nós Paiter — Os Suruí de Rondônia*. Petrópolis. Vozes, 1985, 193 pp.

limites, a borracha, a cassiterita e, finalmente, a colonização agrícola, que trouxe mudanças irreversíveis.

Até a década de 60, segundo a autora, Rondônia não era diferente daquilo que Rondon encontrou na primeira década deste século, o que não significa, contudo, que nesse período a situação *"fosse de calma para os índios"*. Para explicitar, prossegue com novas notícias ordenadas cronologicamente, relatando massacres contra as mais diversas tribos.

A informação cronológica, entretanto, desconsidera a grande complexidade da ocupação histórica da região. A área atualmente delimitada pelo Estado de Rondônia foi palco de uma intensa ocupação no período colonial, exatamente por ter sido um território imediatamente contíguo à América Espanhola, alvo direto dos diferentes Tratados de Limites entre as duas Metrópoles colonizadoras. Existe uma documentação extremamente rica,[1] através da qual é surpreendente constatar que inúmeros povos indígenas foram conhecidos nesse período e se tornaram o foco da acirrada disputa pela mão-de-obra entre espanhóis e lusitanos, representados pelas missões religiosas e o colonizador laico. Como conseqüência, a cifra de sociedades extintas é imensa, ainda antes do alvorecer do século XIX. Ocorre, portanto, que a região não constituiu um vazio demográfico mas, pelo contrário, passou de uma ocupação significativa a etapas de estagnação econômica, em função do esvaziamento das exportações ditadas pelo mercado europeu.

Os períodos diversos que impulsionaram o povoamento conduziram a uma penetração razoável, e o próprio Rondon, nas suas Conferências no Teatro Phoenix, publicadas em 1916 pelo Jornal do Commercio, afirmou que todos os rios e igarapés percorridos pela sua Comissão já estavam ocupados por, pelo menos, um barracão de seringal. Foi quando afirmou, também, que encontrou inúmeros povos em extinção, como os Tupi *Arikên.*

A região é, sem dúvida, a que abrigou a maior diversidade de povos Tupi do Brasil, a tal ponto que o lingüista Aryon Dall'Igna Rodrigues (1964) sugeriu que o centro de difusão Proto-Tupi deva ser procurado na área do Guaporé.

Para a autora, os Suruí surgem no cenário regional a partir da década de 60, provavelmente, porque só então surgem os documentos sobre ataques atribuídos a esses índios e massacres sofridos pelos

---

1 Consta do Arquivo Histórico Ultramarino de Lisboa, lotado no Núcleo de Documentação e Informação Histórica Regional da Universidade Federal de Mato Grosso.

mesmos. Entretanto, ainda na década de 40, as regiões da bacia do rio Ji-Paraná já estavam sendo ocupadas por grandes seringais e seringueiros isolados, quando ocorreu o contato com alguns grupos, como os *Arara* e os *Gavião*, chamados por Harald Schultz (1955) de *"Uruku"* e *"Digut"*, respectivamente.

Como o primeiro contato oficial com os Suruí foi estabelecido através da FUNAI em 1969, fica-se sem saber questões da maior importância com relação à história da sociedade, como, por exemplo, as regiões por eles habitadas, os movimentos migratórios, os grandes eventos significativos, inclusive, contato com outros índios e não-índios, que atestariam a intensidade da sua consciência histórica.

No capítulo seguinte, "População", a autora trata timidamente a questão. Considerando que os Suruí, os Gavião, os Cinta-Larga e os Zoró falam línguas do mesmo tronco — Tupi — e da mesma família — Mondé —, e que *"têm traços culturais e mitologia parecida"* com várias semelhanças e diferenças, indaga-se: *"De onde teriam vindo?"* Considera, então, que *"a história está menos nos fatos do que num relato mítico do universo"* (:25), mas não vai além. A constatação teórica, que poderia ter servido heuristicamente para a utilização do discurso mítico como o grande intermediário da temporalidade, e como uma dimensão constitutiva da realidade social, não é levada adiante. É discutível a dicotomia estabelecida por ela entre fato e relato mítico, demasiado simplista por desconsiderar que a prática histórica e o mito podem se interpretar conferindo inteligibilidade mútua, e, também, que a prática histórica pode ser um referencial concreto ao pensamento mítico e à metáfora, evitando-se, assim, a ilusão do "primitivo sem história" contra a qual tanto se debate a antropologia. Além do mais, sabe-se que é, precisamente, o discurso mítico que explica ao estrangeiro (e ao etnógrafo) a relação dos homens com o mundo e entre si, dentro de uma referência à sua história, de tal modo que as narrativas, enquanto modelos ideológicos, não podem estar divorciadas da prática social.

A autora passa depois a relatar, ligeiramente, o contato entre os Suruí e a expedição da FUNAI. Foram quase dois anos longos e tensos, plenos de emoções, que os Suruí costumam narrar — grandes contadores de histórias que são — com imensa riqueza de detalhes. Essa experiência histórica poderia ter sido explorada pela autora dentro de uma perspectiva que permitiria reconhecer a sua estrutura simbólica, utilizando o discurso interpretativo como uma construção ideológica.

No capítulo III, "Vida Tribal", está o corpo etnográfico do livro. Entretanto, surpreendentemente, trata-se de um capítulo meramente descritivo, ao estilo de anotações de impressões sobre os mais diversos temas que compõem a "vida tribal". Numa abordagem bastante discutível, ela reuniu em tópicos aspectos tão díspares como cozinha e parentesco, sem, contudo, articulá-los num único sistema. Exatamente por isso, nada é exaurido, e a falta de densidade deixa mais dúvidas do que soluções.

Conforme relata, a tribo é composta de vários grupos patrilineares que se dividem em linhagens exogâmicas e também patrilineares. Tais grupos, na verdade, três: *Gamep*, *Gamir* e *Makor*. já que o quarto, *Kaban*, está hoje entrelaçado ao primeiro, formam as unidades essenciais da estrutura social Suruí, conjugando os aspectos fundamentais da vida econômica e ritual, e estabelecendo, através da troca de mulheres, relações implícitas e codificadas. Todo esse complexo social se reflete no plano espacial, já que os grupos habitam distintas "casas-grandes", o que leva a crer que o plano de ocupação das aldeias reproduz a estrutura social e o simbólico.

O quadro observado pela autora, contudo, já estava bastante modificado em função do contato. Esses dois fatores não foram analisados: não houve a preocupação de se verificar que a divisão tradicional, certamente, implicava em tipos de percepções, de valores e do imaginário relativos ao espaço, uma vez que este não é somente o reflexo de um arranjo geopolítico, mas a categoria fundamental da cosmologia das sociedades sul-americanas. As mudanças ocorridas no plano de ocupação das aldeias também não são analisadas em função das modificações que, certamente, implicaram, em termos do conjunto social como um todo. Pelo contrário, a autora limita-se a três páginas descritivas sobre a vida cotidiana numa "casa-grande". Em seguida, aborda uma questão que poderia tornar-se extremamente esclarecedora: as regras de residência e casamento. O casamento preferencial — afirma — é o da menina com o tio materno, sendo possível, também, o casamento entre primos cruzados. São permitidas as uniões dentro dos grupos, embora existam linhagens patrilineares exogâmicas. Ela supõe que, no passado, o número de linhagens tenha sido maior, mas não aprofunda o problema. A natureza das linhagens não é discutida, e nem mesmo se sabe exatamente quantas existem. A autora também não fornece nenhuma explicação para a residência matrilocal combinada com patrilinhagem, um padrão que, muitas vezes, foi considerado anômalo, e que, se explorado convenientemente, poderia ter se tornado numa rica contribuição para a

etnografia sul-americana. Da mesma forma, não é analisada a composição das linhagens, nem a sua função social. Pelo contrário, a certa altura, ela afirma: "*A cooperação econômica, o uso dos recursos, a terra, as festas rituais, muitos tabus e proibições — tudo se organiza em torno do parentesco, tão secundário em nossa sociedade. No caso Suruí, por exemplo, poderíamos perguntar se são as linhagens ou grupos de irmãos que têm a propriedade da terra; se os chefes são quem têm o maior grupo de parentes, mais mulheres e ajuda de cunhados,* ou *se coincidem com quem tem o poder religioso, etc.*" (:36) De fato, ela poderia ter levantado todas essas questões, e muitas outras mais. Só que não o fez, de tal forma que não se sabe, de fato, o que são as linhagens Suruí (como se definem? Comportam uma residência articulada sempre segundo um modo unilinear? São essencialmente residenciais? Qual a sua profundidade genealógica?). Mas, ao final, não se sabe também, exatamente, o que são os "vários grupos que compõem a sociedade Suruí". A estrutura das relações entre eles que, evidentemente, não são transparentes, não foram investigadas, de tal forma que permanece inexplicado o seu funcionamento segundo um esquema unitário de totalidade, nem quais são os elementos que traduzem o espírito de corpo como consciência de si do grupo compondo a solidariedade permanente dos seus membros, sobretudo considerando-se que, antes do contato, cada grupo habitava uma aldeia separada.

O próprio sistema de parentesco não é analisado. Embora a autora alerte para o fato de que o sistema Suruí é muito complexo, argumenta que "*basta ouvir com paciência*" para lograr a sua reconstituição. Em seguida a essa afirmação, em nota de pé de página, remete o leitor ao Apêndice IV, onde encontrará "*explicação mais detalhada sobre o sistema*" (:36). Indo ao Apêndice IV, o leitor, contudo, não encontrará nenhuma explicação, mas duas páginas com uma lista de termos de referência e vocativos. Portanto, fica-se com a impressão de que, para a autora, o sistema de parentesco, na sua imensa complexidade, reduz-se à terminologia ou às regras de casamento.

Depois do parentesco, ela passa a abordar assuntos variados como "rotina", "manhã de trabalho", "calendário agrícola". Falando sobre "cooperação", ela menciona os mutirões, "*um assunto para as linhagens*" (:45), e fica-se na expectativa de um maior esclarecimento, que, mais uma vez, não ocorre.

No subcapítulo intitulado "Metare" é que a autora consegue clarificar um pouco mais alguns aspectos fundamentais da sociedade

Suruí. É quando afirma que eles possuem um sistema de divisão dualista, compreendendo as oposições mato/roça. O sistema é descrito com clareza, embora tenha recebido um tratamento econômico. Entretanto, mais uma vez, parece que a autora está interessada apenas em descrever. A organização dualista, certamente, merecia um aprofundamento teórico, pela sua imensa importância etnográfica. Faltou à autora até mesmo uma apreciação da bibliografia apropriada, já que ela se limita a informar a existência de outros grupos com metades, citando exemplos de povos Jê. Em nenhum momento ela se preocupou em esclarecer os princípios subjacentes a outras categorias desses grupos dicotomizados e as implicações desses princípios, não só para a ordem social como um todo, como também para a identidade pessoal e social.

Os "pajés", conforme menciona, têm uma atuação definitiva nas cerimônias organizadas pelos grupos; da mesma forma, a organização da chefia também parece ter uma importância significativa nas trocas cerimoniais das metades mato/roça que se intercalam anualmente, mas não se sabe qual a relação dos papéis desempenhados com a organização das linhagens. A troca de presentes, tema fascinante para o etnógrafo, também não é aprofundada. Nesse mesmo sentido, a autora descreve uma festa, chamada "*Hô-ei-ê-tê*" de "caráter sagrado", e menciona que "*Hô*" são "*uma classe de espíritos*" (:61). O leitor fica, então, na expectativa de um maior esclarecimento sobre a cosmologia Suruí, que poderia explicitar a atuação do pajé e todo o sistema de crenças e representações simbólicas que envolve as festas, as trocas e o comportamento ritual, reproduzidas pelos atores em instâncias específicas da prática social. Certamente, uma leitura mais atenta da antropóloga teria feito emergir o sistema de classificação do universo, da vida cerimonial e da própria estrutura social, já que agir socialmente é participar de um esquema cósmico que pode ser a chave para a compreensão da totalidade.

O mundo dos Suruí, entretanto, para ela, parece se limitar ao que pode ser visto. Felizmente, havia muita coisa para ver, o que lhe permitiu prosseguir relatando suas observações, detendo-se na descrição do mundo feminino e em outros aspectos como "a criança" e "o ciúme".

O que não é visível, escapa à autora, como ela mesma admite nesta consideração sobre o "poder tribal": "*É difícil entender o poder político tribal porque está ligado a todo o resto da sociedade — a troca de mulheres, o grupo de parentesco, a fartura da colheita, o acaso de grandes feitos, a persuasão pela palavra — e esse fio in-*

visível nos escapa" (:79). Uma vez que ela não explica a troca de mulheres, o grupo de parentesco, e não há nenhuma referência aos sistemas cosmológicos do grupo, tem-se a impressão de que deixou escapar o grupo inteiro. A estrutura do poder atual fica mais clara, exatamente, por ser mais "visível", isto é, por ela ter presenciado a atuação dos líderes que emergiram nas relações pós-contato.

O subcapítulo seguinte, "A comunidade", foi onde a autora realizou uma reflexão teórica, ao se indagar "*o que faz da tribo uma comunidade?*" (:83) É quando tenta esclarecer a natureza da organização econômica Suruí, em termos de produção comunitária e dos pólos, aparentemente antagônicos, indivíduo/tribo. Concluindo que toda a produção é orientada pelo parentesco, afirma que o "comunitário" não é uma decorrência do "econômico" (:87). O que quer dizer? Na verdade, ela busca uma explicação para a coesão tribal que, não podendo ser encontrada na esfera do econômico, deve ser buscada no religioso, "*o ritual, aquilo que chamamos de não-econômico*" (idem). Arrisca. ainda, a opinião de que "*a tribo aparece como uma sociedade não mobilizada para a ação, nem consciente do seu caminho (donde, talvez, a tentação que experimentam por mudanças rápidas como as nossas)*" (idem). Essa conclusão, certamente precipitada, deve ter sido tomada porque ela não levou em consideração os complexos sistemas simbólicos que articulam as unidades sociais, muito mais importantes para as sociedades ameríndias do que a solidariedade econômica ou jurídica que o estrangeiro, muitas vezes, teima em buscar. O cosmológico, por exemplo, não pode ser considerado como mero idealismo — e muito menos ser ignorado —, mas como um elemento que informa sobre a prática social. É evidente que o parentesco, que liga os membros do grupo, bem como as organizações coletivas de caça e coleta, contribuem para um caráter de totalidade que ultrapassa a determinação funcional do plano econômico. Mas não apenas isso: a solidariedade moral, a exaltação e o compartilhar os mesmos valores comuns, a consciência de uma mesma originalidade (muitas vezes, expressa no mito de origem, nas cosmogonias, numa constante troca verbal entre locutores e auditores) formam os elementos principais da identidade dos membros das sociedades ameríndias. Ao final, chega-se à conclusão de que é mesmo no "invisível" que estariam as respostas a tantas questões: "*O que cimenta a comunidade, então, talvez deva ser procurado de múltiplas formas, também no que consideramos como "supérfluo" não ligado de imediato ao trabalho e à luta material*" (:88). O que seria exatamente o "supérfluo", entretanto, não fica claro. Após fazer esta

afirmativa, a autora prossegue com algumas considerações sobre o sagrado, para, finalmente, observar:

> *Todos os mitos, às vezes, parecem reduzir-se a um único mito, a uma História, a História de um povo. Rituais, tabus, costumes, reclusões, sinais mágicos, prenúncios, regras de conduta, estão tão impregnados na vida cotidiana, evocados a todo momento, que é impossível dissociá-los do trabalho, da luta material. Para nós, deles distantes, não passam de mitos, com o fascínio que os mitos têm. Entre os Suruí, são apreendidos desde cedo, incutidos às crianças, todas com olhos muito espantados espiando pelas frestas outra realidade, absorvendo com avidez igual à dos adultos os ensinamentos dos mais velhos.* (:89)

É precisamente esta outra realidade (a única?) que lhe passou despercebida.

No que se refere às mudanças que estão ocorrendo, ela afirma que "*desfeita a vida econômica tradicional não há como sustentar por muito tempo o mundo religioso e o ritual*" (:90) Esta última afirmação, reduzindo o ritual ao econômico, é contraditória com o reconhecimento anterior de que outras múltiplas formas que não o econômico cimentam a comunidade. Mas não apenas isso: contém suposições sobre o "conservantismo dos primitivos", como se a sociedade tivesse sido estática e petrificada pelas regras, irrelevando o fato de que as culturas estão sempre mudando. O presente etnográfico é um recurso literário, que remete a um mundo observado num dado momento, e por isso, é importante que as relações sociais sejam temporalizadas (Fabian, 1983:81). Se o sistema de parentesco for visto como um sistema ideológico e não como um conjunto de regras, obtém-se uma outra dimensão da realidade social, que comporta mudanças, e que abriga experiências históricas, que ela não considerou.

O último subcapítulo, com o sugestivo título de "Os nomes: grãos para o tribal'", trata da onomástica Suruí. Existem regras para a nominação, que ela esclarece bem, sobrepondo-se e mesmo alterando o sistema de parentesco, ou seja, as pessoas podem usar outros termos em decorrência do processo de nominação. Entretanto, embora a autora tenha procurado outras implicações sociais do processo, como, por exemplo, o papel do sistema onomástico na troca de mulheres, não fica clara a relação social que se estabelece entre o nominador e o nominado. Não se sabe se os nomes estão associados aos grupos (*Gamir, etc*), ou às linhagens, ou aos grupos cerimoniais. Também não se sabe se existe uma conexão semântica entre os subs-

tantivos e os nomes pessoais, embora ela afirme que esses tenham significado. Buscando uma explicação, a autora parte para a teoria antropológica. Cita Lévi-Strauss, para sustentar a idéia de que os nomes pessoais são uma forma de classificação, mas não apenas isso, são também, uma rede de reciprocidades, "*contribuindo para a relativa igualdade da sociedade primitiva*" (:96). Após essa consideração, espera-se que a etnografia Suruí venha fundamentá-la. Mas não, para ela, "*em outras tribos é mais fácil que nos Suruí*" (idem) perceber exemplos de sistemas de nominação. Passa, então, a citar vários, extraídos de etnografias Jê. Surpreendentemente, nenhum exemplo Tupi.

Depois da onomástica, a autora dá por encerrada a etnografia, e tem início a terceira parte do trabalho, que aborda as modificações ocorridas em decorrência do contato. No capítulo IV, "Fendas na vida tribal", o leitor, pelo título, fica à espera de que ela analise as transformações que tiveram lugar dentro dos aspectos que levantou no capítulo precedente. Nada disso. Curiosamente, o que ela chama de "fendas", na realidade, são aspectos da vida cotidina que ela observou no Posto da FUNAI. A autora mostra-se, de certa forma, chocada com o fato de que os índios adquiram bens de consumo: "*cobertores são usados no frio, fazendo-os deixar de lado o aquecimento pelo fogo*" (:101); "*as mulheres usam calcinhas, preferindo as pretas e vermelhas*" (:100) e coisas do gênero. Esses fatos, na sua opinião, são responsáveis pela introdução da "desigualdade" entre os índios. Entretanto, as novas formas de obtenção de renda, como a exploração da borracha e do caucho, e as atividades comerciais, ao que parece, tendiam a ser desempenhadas em conjunto pelos membros dos grupos, ligados pelo parentesco. Tal fato deveria merecer uma análise mais cuidadosa, o que não ocorreu. Não se sabe a dimensão das "fendas" causadas pelo Posto, porque, ao mesmo tempo em que ela critica o protecionismo, reconhece que "*o estímulo da FUNAI para as atividades voltadas para o mercado, como a borracha e o artesanato, tem um aspecto meritório: o de tentar promover a autonomia econômica do grupo indígena, na melhor das hipóteses como pequenos produtores ou comunidade capaz de autogerir-se, de tomar nas próprias mãos o intercâmbio com a sociedade brasileira*" (:118).

Suas críticas à situação de contato são dirigidas mais à administração do Posto da FUNAI. Na sua opinião, é a "*ausência de uma estrutura tribal coletiva*" que faz com que "*seja mais fácil a comunidade ser arrastada pelos valores produtivistas da FUNAI*", e ainda,

que os objetivos da Fundação são claros e firmes, mas "*a coesão tribal é fluida*" (:120).

Na verdade, trata-se de uma visão simplista, por várias razões. Em primeiro lugar, a situação de contato não pode ser reduzida a um antagonismo índio versus funcionários da FUNAI, sem se levar em conta os graves e complexos aspectos da estrutura fundiária de Rondônia, onde estão em jogo os diversos agentes desta situação, além dos funcionários (posseiros, grileiros, colonos do INCRA, comerciantes, proprietários de terra, etc., cujas entradas na área se configuram dentro de momentos históricos específicos). A relação com os colonos circunvizinhos, por exemplo, deveria ter sido discutida em função da imensa importância que tem no engendramento da identidade étnica dentro das relações sociais estabelecidas, sobretudo, a partir das representações e ideologias na situação de contato, que são conflitivas e antagônicas. A certa altura, ela afirma que: "*As mulheres de colonos costuram para eles por preços módicos. São recebidos nas casas, sentando, conversando, tomando café e comendo bolo como qualquer hóspede*" (:101). Entretanto, nas páginas 141-142, ela relata as lutas ocorridas entre colonos e índios, com mortes de ambos os lados.

Falando sobre a intervenção protecionista, ela arrisca uma comparação da área com o Xingu, para logo a seguir, concluir, ela mesma, que a comparação é improcedente (:122-123). De fato, Rondônia, tendo se tornado no maior pólo de atração de migrantes do país, teve uma colonização com características específicas, sobretudo na década de 70. O processo foi extremamente violento, e os Suruí passaram por experiências altamente desagregadoras, o que torna muito duvidosa a sua afirmação de que a coesão seja "fluida". É o que ela mesma acaba por demonstrar, relatando o papel assumido pelos índios na defesa de suas terras, quando não hesitaram em se organizar.

Em 1983, afirma ela, "*os laços tribais continuavam, por menos aparentes que fossem*" (:143). A autora observou, também, que novos grupos de cooperação existiam, através de novas regras, o que fez com que ela vislumbrasse a possibilidade de uma sobrevivência da "ação coletiva".

De um modo geral, observa-se em toda a obra de Betty Mindlin uma ausência quase total de discussões teóricas que, no caso, não significa uma postura epistemológica, mas uma indefinição de categorias e conceitos. A sua etnografia é pobre, como ela mesma admite no último capítulo: "*Na verdade, o que conseguimos observar na al-*

deia são apenas fragmentos, pedaços mínimos de uma forma de conhecimento que não chega a desvendar-se" (:150).

Por outro lado, observa-se a mesma falta de rigor teórico para a identificação analítica dos processos sociais e políticos em que os Suruí estão envolvidos, como, por exemplo, a ausência de uma discussão sobre a identidade étnica, ou ainda. de uma apreensão mais profunda aos complexos problemas na formação da fronteira agrícola de Rondônia.

Ao final, o leitor chega à mesma conclusão da autora, qual seja, a de que os Suruí não foram desvendados. A necessidade de alertar e denunciar — muito comum entre antropólogos que realizam pesquisas em sociedades indígenas — poderia ser explicada pelo confessado desejo da autora em "*lutar*" pelos Suruí (:14), mas não justifica, nem a ausência de rigor científico, nem o refúgio no individualismo, preterindo a postura acadêmica do cientista social.

A leitura do livro de Betty Mindlin, exatamente por isso, nos conduz a outro tipo de reflexões. Em primeiro lugar, não se sabe qual o seu objetivo nem a que tipo de público se dirige. Uma etnografia que não apresenta nenhuma interpretação teórica dos dados coletados, que restringe a organização social ao nível do fenômeno observado, que não aborda, em momento algum, as representações ideológicas do grupo nem a sua história, que reduz a um mesmo epíteto — "tribal" — fragmentos da cultura material, da estrutura social e da vida cerimonial, de forma desarticulada e assistemática, é, de fato, uma etnografia? "*O que o etnógrafo enfrenta*" — diz Cliford Geertz — "*é uma multiplicidade de estruturas conceptuais complexas, muitas delas sobrepostas ou amarradas umas às outras, que são simultaneamente estranhas, irregulares e inexplícitas, e que ele tem que, de alguma forma, primeiro apreender e depois apresentar*" (Geertz, 1978:20). Todavia, não me parece que a autora tenha tido essa preocupação. Pelo contrário, fica-se com a impressão de que o seu interesse pela compreensão da sociedade Suruí decresceu na medida em que ela se envolveu nos problemas quotidianos dos Postos da FUNAI, inclusive, a nível da sua administração. Não há dúvida de que ela deixa transparecer uma grande paixão pelos Suruí, e uma inquietação ainda maior em face do que observou na pesquisa de campo. Creio que este fator foi responsável pelo desvio da sua atenção, já que ela passa a se preocupar com problemas como, por exemplo, os recursos orçamentários do Parque do Aripuanã. Tal tipo de informação poderia ter sido passada ao leitor num Apêndice, e creio que houve, nesse sentido, uma inversão de ótica: a autora reservou para

os Apêndices o sistema de parentesco e os mitos. É, exatamente, esta ambigüidade que torna incompreensível o propósito do seu livro. Se a sua intenção era a de analisar a administração dos Postos da FUNAI e os seus efeitos junto à sociedade, muito mais ao estilo de um relatório sobre aspectos variados, então todo o capítulo III descrevendo a "vida tribal" seria dispensável, ao passo que seria indispensável um aprofundamento na temática da situação de contato, com as suas inúmeras implicações teórico-metodológicas.

Finalmente, se a sua intenção foi a de passar ao leitor a imagem de um mundo mágico, o resultado é o inverso: fica-se com a impressão de que a sociedade é "fluida", movida pelo "supérfluo" e o "invisível". E fica, também, a indagação sobre até que ponto é útil a produção de etnografias que não produzem conhecimento, mas se prestam a servir como pano de fundo para a verbalização de vivências e experiências individuais.

BIBLIOGRAFIA

FABIAN, Johannes. *Time and Other — How Anthropology Makes Its Object.* Nova Iorque: Columbia University Press, 1983.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas.* Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

RODRIGUES, Aryon Dall'Igna. A Classificação do Tronco Lingüístico Tupi: *Revista de Antropologia,* v. XII: 1-2, 1964.

SCHULTZ, Harald. Vocabulários URUKU e DIGUT. In *Journal de la Societé des Americanistes de Paris,* n.s., v. 44, 1955.